



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

15 | 2002
Varia

La prière dans le *Second Alcibiade*

Dieter Zeller



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1364>

DOI : 10.4000/kernos.1364

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Dieter Zeller, « La prière dans le *Second Alcibiade* », *Kernos* [En ligne], 15 | 2002, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1364> ; DOI : 10.4000/kernos.1364

Kernos

La prière dans le *Second Alcibiade**

L'épilogue de ce dialogue prétendûment de Platon est presque identique à celui du *Premier Alcibiade* : le jeune homme se met à l'école de Socrate. Il lui offre même une couronne que Socrate interprète comme un présage de sa victoire comme amant, tandis qu'au commencement du *Premier Alcibiade* il ne reste que Socrate pour témoigner de l'amour au jeune homme¹. Sans entrer dans la question de l'authenticité du *Premier Alcibiade*, on peut affirmer que le Second en copie la situation; il l'utilise en dissimulant son existence². Il s'agit donc certainement d'un pseudépigraphe postérieur.

Le dénouement décrit nous permet une conjecture sur son but : il pourrait servir en quelque sorte de protreptique pour l'Académie, à situer vers la fin du iv^e ou au iii^e siècle. Les tentatives d'y voir des affinités avec le stoïcisme ou avec le scepticisme d'Arcésilas, ou une polémique envers l'érudition scientifique de l'école d'Aristote, ne sont pas convaincantes³. Il semble plutôt que le dialogue prolonge des thèmes platoniciens dans une atmosphère d'école.

1. Le problème et son arrière-plan dans l'histoire de la religion

La seule originalité du dialogue est son point de départ : la problématique de la prière. Voici la situation : Alcibiade va prier « le dieu » – lequel reste pourtant indéfini. C'est une démarche privée, et sur la base du texte ultérieur (138b, 141a-b), on peut conclure qu'elle a comme but une demande à présenter. Vers la fin (150c), il devient évident que la prière est liée à un sacrifice. Ces présupposés, qui vont de soi, illustrent des traits essentiels de la prière en Grèce ancienne, traits récemment remis en relief par S. Pulleyn⁴. La prière consiste en une invocation et en une demande, liées toutes les deux à

* Je remercie mon collègue Jacques Schlosser, Strasbourg, et la Dr. phil. Danielle Dumontet, Mayence, pour la révision du texte.

¹ Cf. PLATON, *Alc. II*, 151a-c, à comparer à *Alc. I*, 103a-104c.

² Voir la thèse de H. BRÜNNCKE, *De Alcibiade II. qui fertur Platonis*, Göttingen, 1912 et l'édition de J. SOUILHÉ, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. XIII, 2, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 7-9.

³ Voir la revue des opinions chez SOUILHÉ, *o.c.* (n. 2), p. 10-12, 17-18.

⁴ *Prayer in Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

un contexte culturel. C'est là une donnée que les exemples nombreux de prières « libres » dans les sources littéraires ne sauraient pas mettre en cause. Ainsi la prière fait partie de cet échange de faveurs qu'on peut décrire comme réciprocité de χάρις. Selon Pulleyn, mais aussi selon W. Burkert⁵, cette dernière caractérise la piété ancienne. Elle est loin d'une vénération désintéressée, mais aussi d'une magie qui contraindrait les dieux⁶. La prière et le sacrifice ne fonctionnent pas automatiquement; les dieux peuvent refuser l'offrande, ce que notre dialogue met en lumière par l'exemple des Troyens (*Il.* VIII, 548-552, cité 149d-e). Leurs sacrifices étaient inutiles parce qu'ils étaient ennemis des dieux.

C'est cette incertitude qui préoccupe Alcibiade; pour cette raison il se rend au sacrifice l'air sombre et le regard dirigé vers la terre (138a). Socrate en fait le diagnostic : cette inquiétude (συννοεῖν, σύννοια) provient du fait « que les dieux parfois nous accordent ce que nous leur demandons dans nos prières soit privées, soit publiques, parfois aussi nous le refusent; du fait aussi que certaines personnes sont exaucées et d'autres ne le sont pas » (138b).

Dès lors, on s'attendrait à une théodicée qui donnerait une réponse à la critique athée, mais aussi aux plaintes des gens religieux de la fin du ^{ve} siècle au sujet de la prière non exaucée. On connaît la remarque piquante que Diagoras de Mélos aurait faite, selon une tradition hellénistique, à la vue des dons votifs à Samothrace : il y en aurait beaucoup plus si ceux qui n'ont pas été sauvés avaient eux aussi érigé leurs ex-voto⁷. Selon la version de Cicéron, les tableaux votifs lui sont objectés en guise d'argument contre son manque de foi en la providence divine. Il maintenait apparemment que les dieux ne s'occupent pas des choses humaines, une position que Platon aborde de front dans le prologue de ses *Lois* (X, 900b)⁸. Les tragiques émettent eux aussi des doutes en ce qui concerne la justice des dieux envers les hommes qui les invoquent dans leur misère⁹. Bien que ces prières accusa-

⁵ Cf. *The Creation of the Sacred*, Cambridge/Mass., London, Harvard University Press, 1996, chap. 6.

⁶ Le fait est souligné par D. AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du ^{ve} siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992 (*Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen Ancien* = CMOM 22, série litt. et philos., 5), à l'encontre d'auteurs anciens comme C. AUSFELD, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Leipzig, 1903 (*Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl. 28), p. 503-547.

⁷ Version plus étendue chez Cic., *De nat. deorum* III, 89; chez Diog. L., VI, 59 l'apophtegme est d'abord attribué à Diogène. Voir M. WINIARCZYK, "Diagoras von Melos - Wahrheit und Legende", *Eos* 57 (1979), p. 191-213; 58 (1980), p. 51-75.

⁸ Avant Épicure, elle est transmise aussi à propos du sophiste Thrasymachos : 85 B 8 Diels-Kranz⁶.

⁹ Cf. J. LABARBE, "La prière 'contestataire' dans la poésie grecque", in H. LIMET, J. RIES (éds), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980 (*Homo religiosus*, 5), p. 137-148; D. MIKALSON, "Unanswered Prayers in Greek Tragedy", *JHS* 109 (1989), p. 81-98; PULLEYN, o.c. (n. 4), p. 196-203.

trices remplissent une fonction dramaturgique, elles posent souvent des questions qui restent sans réponse adéquate¹⁰.

Une telle réponse ne nous est pas donnée non plus dans le *Second Alcibiade*. L'existence des dieux et leur disposition (ἔξις) à accorder à chacun ce qu'il demande y vont de soi (cf. 138b). C'est précisément cette présupposition qui donne lieu à une extrême précaution en matière de prière. Les dieux pourraient bien satisfaire à la demande, ce qui de fait pourrait entraîner les plus grands maux pour celui qui prie. On l'établit par l'exemple d'Œdipe (138b-c). L'auteur aurait pu d'ailleurs ajouter d'autres cas mythiques, par exemple ceux de Phaéton ou de Midas, où des hommes furent punis à travers l'accomplissement de leurs prières¹¹. Plus tard, il donne pourtant des exemples plus actuels d'une prière inconsidérée et néfaste (141a-142d).

De la sorte, le caractère problématique de la prière ne résulte pas des doutes rationnels au sujet des dieux, mais d'une incertitude sur l'objet à demander, ce qui provient d'une désorientation profonde, d'un défaut de connaissance du bien. Le problème est donc plutôt anthropologique que théologique. Il se fait sentir aussi chez d'autres auteurs de la lignée socratique. Déjà chez le Platon authentique, on trouve la considération que, pour quelqu'un qui n'est pas raisonnable, il est dangereux de prier, car il pourrait lui arriver le contraire de ce qu'il désire (*Lois* III, 688b). Selon l'Athénien, les poètes doivent faire attention, dans leurs textes liturgiques, à ne pas demander à leur insu une chose mauvaise sous l'apparence d'un bien (*Lois* VII, 801a-b). Les *Horoi* pseudo-platoniciens définissent la prière comme « une demande pour obtenir des dieux ce qui est bon pour les hommes ou ce qui semble seulement l'être » (415b)¹². Dans son *Éthique à Nicomaque* V, 1, 9 (1129b 4 sq.), Aristote critique le fait que les hommes prient pour les choses qui ne sont pas toujours bonnes. Il faut au contraire présenter seulement des demandes pour des biens absolus¹³.

Or, E. Bickel¹⁴ a mis en contraste, d'une manière tranchante, le niveau du *Second Alcibiade* et la prière de Socrate à la fin du *Phèdre* (279b-c). Le pseudo-Platon du *Second Alcibiade* partirait de l'hypothèse que des dieux jaloux exaucent des prières nuisibles; son éthique représenterait un eudémonisme avoué. En effet, au commencement, Socrate prévient son élève des

¹⁰ Néanmoins, on ne peut pas interpréter les remarques sur l'inutilité des prières chez Euripide comme un rejet philosophique de la prière et des sacrifices, comme le fait H. SCHMIDT, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Gießen, 1907 (RGVV, IV 1), p. 5.

¹¹ Cf. K. v. FRITZ, "Greek Prayers", *RR* 10 (1945), p. 5-39, 31.

¹² Cependant, ce qui est rendu en italique manque dans un des manuscrits.

¹³ Des spéculations sur le traité perdu d'Aristote sur la prière se trouvent chez H. BRAUNE, *Περὶ εὐχῆς. Veterum de precibus sententiae*, Diss. Marburg, 1935, p. 27-28.

¹⁴ "Platonisches Gebetsleben", *AGPh* NF 14 (1908), p. 535-554; sur les prières chez Platon voir aussi A. MOTTE, "La prière du philosophe chez Platon", in LIMET - RIES, *o.c.* (n. 9), p. 173-204.

dangers de la prière. On cherche à éviter ce qui est nuisible. Mais la définition du bien par l'utile est tout à fait platonicienne¹⁵. Ce n'est pas le caractère des dieux qui est en cause, mais bien la connaissance de ce qui convient à l'homme. Des prières téméraires risquent de provoquer la colère des dieux¹⁶. Et la solution que Socrate suggérera fera entrer en jeu l'aspect éthique.

2. Deux prières modèles

À dire vrai, la première prière modèle proposée par Socrate n'est pas encore tout à fait satisfaisante à cet égard. Cette prière, composée par un poète anonyme et applicable à toutes les situations, est empreinte d'un certain tutorisme (cf. ἀσφαλῶς). Elle dispense celui qui prie de formuler une demande concrète :

Zeus roi, les choses honnêtes (τὰ ἐσθλά) que nous les demandions ou non, donne-les nous; les maux, même demandés, écarte-les (143a).

La règle de prière du *Second Alcibiade* est aussi transmise par un poète inconnu dans l'*Anthologie grecque* (X, 108), avec pourtant une variante dans la seconde moitié (λνγρὰ ἀπερύκοις). Elle apparaît sous la même forme dans une anthologie du grammairien Orion (v^e siècle ap. J.-C.); selon lui, le vers proviendrait des livres des Pythagoriciens¹⁷. Parce que Pythagore, à en croire Diodore de Sicile (X, 9, 7¹⁸ et 8¹⁹), donne des conseils analogues, Brünnecke²⁰ maintient l'origine pythagoricienne de la tradition. Mais la prière pour les ἀγαθά n'est pas la propriété spirituelle des seuls Pythagoriciens. Une prudence similaire est attribuée par Xénophon à Socrate lui-même. Il priait les dieux de donner simplement les biens (τὰ ἀγαθά) parce qu'ils savaient le mieux quelles choses sont bonnes (*Mém.* I, 3,2)²¹. Aristophane (*Thesm.*, 310, 350 sq.) et Euripide (*Hél.*, 753 sq.) pourraient attester le caractère conventionnel de cette formulation générale, spécialement dans des prières collectives,

¹⁵ Cf. SOUILHÉ, *o.c.* (n. 2), p. 33, n. 1.

¹⁶ Cf. BRÜNECKE, *o.c.* (n. 2), p. 66.

¹⁷ V, 17 Meinecke (IV, 257).

¹⁸ « Le même déclara que les hommes raisonnables devraient prier pour les bonnes choses au lieu des gens manquant de bon sens; car les gens déraisonnables ne sauraient pas ce qui est vraiment bon dans la vie. »

¹⁹ « Le même disait que, dans les prières, on devrait simplement demander les bonnes choses et ne pas nommer des objets singuliers comme la puissance, la force, la beauté, la richesse et d'autres choses pareilles; car souvent une de ces choses détruirait ceux qui selon leur convoitise les obtiennent. »

²⁰ *O.c.* (n. 2), p. 37sq.

²¹ On pourrait déjà observer une attitude comparable chez la mère de Kléobis et Biton : celle-là laisse indéterminé l'objet de sa prière et demande simplement ce que l'homme peut obtenir de meilleur (ἄριστον) : Hdt., I, 31. Cf. von Fritz, *l.c.* (n. 11), p. 34-35; mais cette formulation sert la pointe de l'histoire, à savoir, établir ce qui rend les hommes vraiment heureux.

évidemment sans recourir à l'argument de Socrate²². Les ἀγαθά ici sont les choses utiles, et on est encore loin d'opposer le Bien et les biens comme le fera la réflexion philosophique du IV^e siècle. Mais on éprouve de plus en plus la contingence des valeurs temporelles, et Socrate conduit sur la piste permettant de voir dans les valeurs morales elles-mêmes les biens permanents et vraiment utiles.

C'est pour cette raison que, dans notre cas, on peut se demander si l'expression τὰ ἐσθλά n'a pas une nuance morale, sinon dans l'intention du poète du moins dans celle du dialogue (en 150e, la connaissance morale sait distinguer entre le mal et τὸ ἐσθλόν) bien que dans des formules traditionnelles plus anciennes la notion signifie des biens plus matériels tels que la puissance et la richesse²³. De toute façon, la connotation morale semble bien assurée dans le second exemple positif que Socrate introduit après avoir conjuré de nouveau les dangers d'une prière imprudente. Il s'y agit de la prière des Lacédémoniens. Dans leur laconisme bien connu, ils supplient les dieux d'ajouter aux biens qu'ils leurs accordent « les choses belles » (τὰ καλά, 148c). Dans son sens traditionnel²⁴, cette expression pourrait impliquer la gloire, la splendeur. Mais J. Souilhé traduit avec raison « l'honnêteté », comme s'il s'agissait du singulier τὸ καλόν. Ainsi, le surplus par rapport aux ἀγαθά, les choses utiles, est mis en évidence. On se souvient de la prière de Socrate qui termine le *Phèdre* (279b-c); sa première demande vise la beauté intérieure.

La prière des Lacédémoniens, brève et générale, et impliquant aussi les biens moraux, contraste avec les manifestations cultuelles somptueuses des Athéniens. L'oracle d'Ammon décide que la retenue des Lacédémoniens lui plaît beaucoup plus que tous les sacrifices des Grecs (149b). Εὐφημία ne signifie pas ici tout simplement le silence, mais bien la précaution de ne rien dire d'inconvenant dans un contexte cultuel²⁵. Elle est exemplifiée par la prière des Lacédémoniens qui, selon le sens étymologique du mot εὐφημία, est une « bonne parole » envers les dieux²⁶, tandis que les prières étourdies des autres Grecs, qui s'ajoutent à leurs riches offrandes, sont qualifiées de « blasphématoires » (149c)²⁷.

Il s'ensuit une critique des sacrifices qui résume la caricature de la piété comme « art commercial » dans l'*Euthyphron*, 14e : il n'est pas dans la nature des dieux de se laisser séduire par des présents comme quelque méchant

²² Voir aussi AUBRIOT-SÉVIN, *o.c.* (n. 6), p. 112, 115 *sq.*

²³ Cf. SOLON, 23, 2 dans le contexte; *Hymn. hom. à Déméter*, 225; THÉOGNIS I, 4.

²⁴ Cf. PIND., *Pyth.* XI, 51 : θεόθεν ἐραίμαν καλῶν.

²⁵ Cf. PULLEYN, *o.c.* (n. 4), p. 184; AUBRIOT-SÉVIN, *o.c.* (n. 6), p. 152, n. 96, p. 155. Peut-être que l'expression provient des *Lois* VII, 821d.

²⁶ SOUILHÉ, *o.c.* (n. 2), p. 39 va jusqu'à traduire par « louange ».

²⁷ Il est possible que le texte s'inspire des *Lois* VII, 800c-d; noter le contraste avec εὐφημία 800e/801a; l'opposition entre βλασφημεῖν et εὐφημεῖν se trouve aussi en 821d.

usurier (149e), ce qui montre bien – contre Bickel – le caractère moral des dieux²⁸. Alors que le dialogue du jeune Platon laisse l'auditeur dans l'aporie, ici on met en jeu la disposition éthique de celui qui sacrifie, tout à fait comme dans les *Lois* IV, 717a :

Ce serait, en effet, une chose incroyable que les dieux fissent attention à nos offrandes et à nos sacrifices, plutôt qu'à l'âme, pour juger de la sainteté et de la justice de quelqu'un (149e).

La solution de Socrate consiste donc dans une définition éthique du contenu de la prière ainsi que de la disposition de celui qui prie.

3. Les conséquences pratiques

Bien sûr, pour l'intellectualisme socratique, la justice est inséparable de la sagesse (cf. 150a fin). « Or, les gens raisonnables et justes sont précisément ceux qui savent comment il faut agir et parler en présence des dieux ou des hommes » (150b). Ce qui importe maintenant, c'est d'acquérir d'abord ce savoir. Alcibiade manifeste son intention de le faire. Comparons cette solution intellectualiste à la promesse que saint Paul, d'après l'épître aux Romains, 8, 26 *sq.*, fait à ceux qui ne savent pas quoi demander à Dieu de la manière qu'il faut. Il affirme que l'Esprit-Saint prendra le parti du priant avec ses soupirs inexprimables. Ici point d'appui surnaturel : l'homme est capable de se faire instruire même en matière de prière. Pendant ce temps d'étude, les actes extérieurs du culte sont suspendus. Alcibiade, qui ne peut pas faire sienne la formule des Lacédémoniens, fera mieux de rester tranquille (150c). On ne saurait dire si cette suspension correspondait à une attitude réelle des élèves de l'Académie. En tout cas, les études philosophiques – ou dans les termes de notre congrès : la rationalité – reçoivent une priorité pratique par rapport à la religion. Mais la rationalité n'exclut pas la religion. Alcibiade choisit Socrate comme enseignant, en particulier pour pouvoir mieux prier. La réflexion rationnelle sert à clarifier les relations avec les dieux, tout comme le prologue des *Lois* du Platon tardif.

Évidemment, d'un point de vue extérieur et anachronique, on pourrait considérer la réponse de Socrate ainsi que les solutions analogues du milieu socratique comme une rationalisation de l'échec religieux. L'objet de la prière est-il spiritualisé pour dissimuler l'expérience que les prières, même celles des justes, se perdent dans le vide ? Au moins, de cette façon, leur succès apparaît-il moins contrôlable. Peut-être le dialogue a-t-il de quelque façon prévu notre objection. La bonne formule de la prière ne garantit pas le succès. Les Lacédémoniens ne sont pas plus heureux que d'autres, mais

²⁸ Sur ce point, notre dialogue rejoint l'argumentation plus étendue des *Lois* X, 905d-907b contre l'opinion que des dons pourraient détourner les dieux de leur tâche de gardiens du monde. Cf. la polémique antérieure de la *République* 390e qui pourtant met l'accent sur la corruptibilité des héros décrite par les poètes.

seulement « pas moins heureux que d'autres » (148c). C'est ce qu'on s'attendrait à trouver selon la statistique. Mais attention : nous avons à faire à une litote; elle veut souligner que les Lacédémoniens sont aussi heureux que les autres qui ont réussi, à la différence des Athéniens qui, à cause de leur culte inacceptable, n'eurent pas de chance dans les combats. Le dialogue présuppose une relation vérifiable entre prière et fortune. Seulement, elle ne fonctionne pas forcément. L'auteur admet :

S'il leur est arrivé de ne pas réussir en tout, la faute n'en est pas à leurs prières, mais il dépend des dieux, j'imagine, d'accorder cela même qu'on demande ou le contraire (148c).

C'est de cette manière qu'il sauvegarde la liberté des dieux et préserve de la désillusion les étudiants de l'Académie.

Dieter ZELLER

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Religionswissenschaft des Hellenismus
D – 55099 MAINZ